La epistemología de la fe y la elección de la fe en San Agustín y Kierkegaard

Ernesto Gallardo León
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México

Resumen
Uno de los dilemas que es una constante en la filosofía tiene que ver con la "fe". Con independencia del lenguaje que se use, los supuestos epistemológicos que presenta la "fe" son un referente abierto a los problemas constantes que vivimos: ¿Podemos confiar luego de haber sido engañados? ¿Para qué necesitamos la "fe"? ¿Qué representa la "fe"? Este ensayo expone dos teorías de la fe, la de San Agustín y la de Kierkegaard, desarrollando dos conceptos centrales: la epistemología de la fe y la elección de la fe. En estas dos ideas se enfocan los contenidos existenciales que son necesarios para llenar de sentido la vida humana.

Palabras clave: Fe, elección, epistemología, San Agustín, Kierkegaard.

Abstract
One of the dilemmas that philosophy has gone through has to do with "faith." Regardless of the language used, the epistemological assumptions presented by "faith" are an open reference to the constant problems we live: Can we trust after being deceived? Why do we need "faith"? What does "faith" represent? This essay exposes two theories of faith, that of St. Augustine and that of Kierkegaard, developing two central concepts: the epistemology of faith and the choice of faith. These two ideas focus on the existential contents that are necessary to make human life meaningful.

Key words: Faith, choice, epistemology, St. Augustine, Kierkegaard.

Recibido: 20 de agosto de 2019; Aceptado: 9 de septiembre de 2019.

I. Introducción

Uno de los dilemas que es una constante en la filosofía tiene que ver con el concepto de "fe", sobre todo porque, los supuestos epistemológicos que presenta la "fe" son un referente abierto a los problemas constantes que vivimos. Es por eso que nos enfrentamos a una serie de cuestionamientos –de tipo: ¿Podemos confiar luego de haber sido engañados? ¿Para qué necesitamos la "fe"? ¿Qué representa la "fe"?– que no son fácil de contestar.

En estas páginas, internaré responder, mediante las propuestas filosóficas de San Agustín y de Søren Kierkegaard, para ofrecer dos argumentos pertinentes. El primero de los argumentos tiene que ver con la necesidad de la fe para aquel que pretende la "verdad", que trataré mediante San Agustín y, el segundo, tiene que ver con la idea de que la fe es necesaria para cualquier orden existencial, pues detrás de la fe hay una pedagogía de la alegría y del porvenir: no podemos amar ni esperar si no tenemos "fe", argumento que trabajaré a través de las ideas de Søren Kierkegaard. Al final desarrollaré la idea de la necesidad futura de creer y el valor epistemológico de la fe, comparando las posturas de San Agustín y Kierkegaard.

II. La epistemología de la fe en San Agustín

El problema de la *fe* lo discutía San Agustín frente a la influencia de la filosofía escéptica de Pirrón que Sexto Empírico había extendido en las escuelas romanas, en la Academia de Platón y en la escuela peripatética de Aristóteles, como describen con precisión Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, sobre la posición de prestigio que había alcanzado la Escuela Escéptica después de la expansión imperial romana. Además de que algunos de sus miembros ilustres y adheridos a su corriente teórica, fueron directores de la Academia, de la Escuela de Médicos y de la Escuela de Alejandría[1], las más importantes en términos de fuerza intelectual y preparación de discípulos en retórica y lógica. Tampoco hay que olvidar las

[1] Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, trad., introducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Madrid: Gredos, 1993, pp. 8-47. También puede consultarse para este tema, la obra de María Lorenza Chiesara, *Historia del Escepticismo griego*, trad. de Pedro Badeñas de la Peña, España: Siruela, 2007.

coincidencias entre el estoicismo y el escepticismo, en especial su apertura a diferentes puntos de vista que las acercó por momentos[2].

Uno de los tópicos argumentativos de los escépticos era su imposibilidad para alcanzar la verdad. Richard Popkin escribe que el escepticismo para Pirrón y Sexto Empírico representa "una cura de la enfermedad llamada dogmatismo o precipitación"[3], por eso en su cuerpo argumentativo encontramos una renuncia a comprometerse con cualquier tipo de verdad y uno de los *tropos* utilizados, "a partir del que juzga"[4], implica que la relatividad de los juicios disuelve las afirmaciones y niega la posibilidad de la certeza.

Entonces surge la pregunta: ¿podemos acceder a la verdad? Desde el punto de vista de Sexto Empírico, renunciar a la verdad es necesario si quieres obtener una posición crítica frente a cualquier dogmatismo. La "Verdad", con mayúscula, es imposible, porque restringe tu capacidad de entender otras posturas filosóficas y nubla la razón creer que una "Verdad" única es accesible.

El obispo de Constantinopla, Gregorio Nacianceno (¿329?-390 d. C.) se quejaba amargamente de los discípulos de Sexto Empírico que se presentaban a las asambleas cristianas para externar sus dudas y se refiere a ellos como: "una enfermedad terrible y maligna"[5], lo que nos habla de la expansión del pensamiento de Sexto Empírico a lo largo del mundo romano.

Por otro lado, luego del Concilio de Nicea (325 d. C.), cuyo resultado había sido aceptar la naturaleza divina de Jesús y se había estructurado la dogmática de la Trinidad, las diferencias entre corrientes cristianas se habían agudizado frente a la postura oficial de la Iglesia Católica: los cristianos no católicos debatían la idea de que Jesús fuese hijo de Dios. Las posturas variaban de acuerdo con la influencia de los obispos que cuestionaban que

---

[2] Cosa que puede verse con claridad en el concepto de «*epoché*», la "suspensión del juicio" o de «*ataraxia*», la "quietud" o "imperturbabilidad", que proviene de no atarse a ninguna verdad aparente y es equivalente en estoicos y escépticos, aunque con diferentes aplicaciones.

[3] Richard Popkin, *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, trad. de Juan José Utrilla, México: Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 14.

[4] Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, Libro I, XIV, 38.

[5] Citado en la introducción de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, p. 38. Para este tema recomiendo el artículo de J.M. Blazquez, "La Academia de Atenas como foco de formación humanística para paganos y cristianos. Los casos de Juliano, Basilio y Gregorio Nacianceno", *Revista Gerión,* no. 19, 2001, pp. 595-628.

Dios tuviese un "hijo" de carne y hueso, cosa contradictoria si pensamos en la unidad de Dios, como en las características ontológicas del *Ser*[6].

Agustín escribirá a lo largo de su vida la defensa de la fe frente a los escépticos y en contra de las herejías cristianas, asegurando la naturaleza divina de Jesús como parte de la misma sustancia del Padre. Para los fines de este artículo, sólo me enfocaré en el libro *De Trinitate*[7], donde Agustín presenta un argumento de orden teológico y otro de orden filosófico para responder primero a los herejes y luego a los escépticos. El primero de los argumentos que justifica San Agustín para combatir la posición herética es de orden teológico y se sostiene en la autoridad bíblica.

En *De Trinitate,* San Agustín inicia con la exposición teológica de la naturaleza de la Trinidad, apoyado de las Sagradas Escrituras. Dios, Jesús y el Espíritu Santo pertenecen a la misma condición ontológica, no están separados y provienen de la misma categoría sustancial. Pero no basta el razonamiento, una de las promesas del Evangelio es la iluminación a través de la fe. ¿Cómo es posible adentrarse al misterio de la Trinidad? Agustín

---

[6] Escribe Bart Ehrman, en *Cristianismos Prohibidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento,* que "En los siglos II y III había cristianos que creían que Jesús era al mismo tiempo divino y humano, Dios y hombre. Había cristianos que sostenían que era completamente divino y para nada humano. (Para ellos, divinidad y humanidad eran categorías incomparables e incompatibles: Dios no podía ser más humano de lo que un humano podía ser una roca). Había otros que insistían en que Jesús era un hombre de carne y hueso, adoptado por Dios como hijo, pero sin ser divino el mismo. Y había también quienes afirmaban que Jesucristo era dos cosas: un ser humano de carne y hueso, Jesús, y una entidad divina, Cristo, que había habitado el cuerpo de Jesús durante su ministerio y antes de su muerte lo había abandonado, inspirando sus enseñanzas y milagros, pero evitando el sufrimiento y la muerte. En los siglos II y III había cristianos que creían que la muerte de Jesús había traído la salvación del mundo. Había cristianos que pensaban que la muerte de Jesús no tenía ninguna relación con la salvación del mundo. Y había también cristianos que afirmaban que Jesús nunca murió". (Traducción de Luis Noriega, Barcelona: Ares y Mares, 2004, p. 19.) Las disputas teológicas contra las herejías fueron una constante durante las primeras comunidades cristianas y prosiguió hasta la Edad Media.

[7] San Agustín trata este tema en diversas ocasiones. Uno de sus primeros diálogos, *Contra académicos*, discute la fortaleza de la fe en contraste con los contenidos filosóficos. No obstante, como ya comenté antes, mi artículo no quiere reconstruir la obra de Agustín, sino presentar un problema. Si el lector tiene interés, hay una extensa bibliografía al respecto, de la cual recomiendo los siguientes libros: J. Oroz Reta, J.A. Galindo Rodrigo, *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, vol. I., Valencia: EDICEP, 1998; José Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal. San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*, Madrid: Alianza, 1994; Hanna Arendt, *El concepto de amor en San Agustín,* trad. de Agustín Serrano de Haro*,* Madrid: Encuentro, 2001; y Juan Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín,* Barcelona: Labor, 1972.

responde "Premio es de la fe la visión, y es la fe la que purifica"[8], porque si no alcanzamos la gracia de la fe, es imposible acceder a la grandeza del significado de la Trinidad.

Es aquí donde conecta el segundo argumento de orden epistemológico y se sostiene en los criterios de verdad[9]. Agustín pregunta a la figura del hereje y del escéptico pirrónico algo por demás inquietante: ¿cómo alguien que renuncia a la verdad o piensa que la verdad es imposible, es capaz de discernir cuando la verdad se le presenta? En la duda radical o en la falta de fe, cuando alguien ha decidido ya no aceptar ningún criterio de verdad y dudar de absolutamente todo o de no creer a menos que la verdad se manifieste, ¿cómo podría entonces alguien que no tiene fe, discernir si es la verdad?

Para refutar a los herejes que dudan de la naturaleza de Dios como parte de la misma sustancia, Agustín emplea un pasaje bíblico del Evangelio de Juan[10]: cuando uno de los discípulos le pide a Jesús que se muestre como Dios para poder creer:

> Bien lo entendía Felipe cuando dijo al Señor: *Muéstranos al Padre y nos basta.* Entonces aún no comprendía que podía decir también: Señor, muéstratenos a ti mismo y nos basta. Con el fin de abrir a la verdad su entendimiento, respondió el Señor: *¿Tanto tiempo ha que estoy con vosotros y no me habéis conocido? Felipe, él que me ha visto a mí vio al Padre.* Mas como deseaba el Señor que Felipe le viese por fe antes de contemplarle por visión, prosiguió diciendo: *¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?* Mientras vivimos en el cuerpo, peregrinamos ausentes del Señor, pues caminamos por fe y no por visión[11].

El discípulo Felipe es el cristiano hereje que vivió metafóricamente la crucifixión y la resurrección, pero duda que la Trinidad sea posible, igual que la naturaleza divina de Jesús. Aunque la verdad se le muestra a Felipe, no alcanza a percibirla, su entendimiento le impide acceder a esas revelaciones

---

[8] San Agustín, *De Trinitate*, I, 8, 17.

[9] Este aspecto de los "criterios de verdad" aparece en la obra de Sexto Empírico estudiado en el mismo nivel de los *tropos*, es decir, en los argumentos en contra de cualquier "criterio de verdad" confiable. Sexto Empírico desecha cualquier criterio de verdad, por ser siempre subjetivo, porque la verdad es siempre "autorreferenciable", es decir, depende de la persona que la afirma: "Y nosotros dudamos de si existe o no", *Esbozos Pirronicos*, Libro II, IV, 18.

[10] Jn 14:9.

[11] San Agustín, *De Trinitate*, I, 8, 17.

que sólo la fe puede alcanzar y a pesar de haber vivido junto a Jesús, Felipe es incapaz de trascender lo inmediato para abrirse al absoluto.

En el mismo nivel se encuentra el escéptico pirrónico. Agustín usa de nuevo dos pasajes del Evangelio[12] para contra argumentar: al llevar los judíos a Jesús ante Poncio Pilato, este no reconoce que Jesús es el Hijo de Dios. La conversación entre Pilato y Jesús adelanta la carga moral y epistemológica del que no cree: "Pilato le dijo: '¿Entonces tú eres rey?' Jesús respondió: 'Tú lo dices: yo soy rey. Para esto he nacido y he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. El que es de la verdad, escucha mi voz'. Pilato le preguntó: '¿Qué es la verdad?'"[13]

A pesar de tener de frente a Jesús como hijo de Dios, es decir, a la verdad revelada, Pilato tiene una perspectiva limitada por su escepticismo. Pilato representa al escéptico pirrónico que no puede superar nunca sus dudas. Ni el sueño de su esposa, ni la sensación de desconcierto por pensar que condenará a un inocente, obligan a Pilato a rechazar la mentira de la duda y dejarse tocar por la verdad. La muerte de la verdad por las dudas sistemáticas, hacen que finalmente Pilato ceda ante la dimensión del misterio, pero es demasiado tarde. Por eso dice San Agustín que: "El encontrar a Cristo exánime no acaeció sin milagro, y por ello, según leemos, se admiró Pilato cuando entraron a pedirle permiso para sepultar el cuerpo del Señor"[14].

Los herejes y los escépticos jamás tocarán la revelación misma de la trascendencia del mundo, son sordos y ciegos espirituales. De hecho, Pilato ilustra la posición escéptica, porque en su mundanidad es incapaz de advertir la verdad misma aunque se le exhiba, del mismo modo que el hereje, pues siendo cristiano no puede aceptar la naturaleza divina de la Trinidad.

Agustín asevera que la carencia de fe es por la renuncia voluntaria a la verdad. Ninguno de los dos, ni el hereje ni el escéptico, por más que la verdad se les manifieste, podrían aceptarla, porque carecen de fe, sus dudas les impiden que la verdad se autentifique. Por eso Agustín asegura que la virtud teologal por excelencia es la fe.

Lo que me interesa señalar en esta exposición de San Agustín es: si dudamos, si no creemos, en la renuncia voluntaria de la fe, ¿cómo podríamos valorar la verdad? Parece, por lo pronto, que para comprender la verdad necesitamos de la fe, la confianza de que es posible alcanzarla.

---

[12] Jn 18:37-40; Mc 15:44-45.

[13] Jn 18:37-38.

[14] San Agustín, *De Trinitate*, IV, 13, 16.

III. La elección de la fe en Kierkegaard

En Kierkegaard la *fe* responde a una dialéctica particular, descrita en un primer movimiento a la personificación del sujeto en la superación de la vida estética; en un segundo momento con la elección de la fe y, por último, con la vida religiosa en un reconocimiento de la incertidumbre del misterio que significa la operación subjetiva de profundización de la fe. En otras palabras, la superación de la vida estética por la vida ética, luego la superación de la vida ética por la vida religiosa, funciona en un nivel existencial y que precisa del sujeto ponerse en cualquier punto de esta transformación interior, a través de diversas figuras.

Para cumplir con el objetivo de este trabajo, explicaremos de manera sucinta el primer movimiento de la vida estética a la vida ética como superación y aceptación de la responsabilidad de la persona. Después seguiremos a profundizar con la dialéctica de la fe, en el paso de la vida ética que elige tener fe y que concluye con el devenir a la vida religiosa.

Kierkegaard defenderá la idea de que la única manera de asumir nuestra identidad es reconocer la responsabilidad del acto. El paso necesario de la vida estética a la vida ética distingue la "posibilidad" de la "elección" como figuras contrapuestas. Mientras el individuo en la vida estética encuentra la multiplicidad de lo "posible", atrapado en la angustia de lo exterior donde no tiene dominio, pues es presa de la sensibilidad y el mundo, el sujeto en la vida ética se "elige a sí mismo", logra trascender la inmediatez de la vida estética y se reconoce como responsable esencial de su acción. Kierkegaard escribe:

> El que vive estéticamente lo espera todo de afuera. De ahí la angustia enfermiza con la que mucha gente habla de lo terrible que hay en el hecho de no haber encontrado su lugar en el mundo. ¿Quién podría negar la satisfacción que da el pensamiento de haber logrado éxito al respecto? Pero tal angustia siempre demuestra que el individuo lo espera todo de ese lugar; nada de sí mismo. El que vive éticamente, sabrá igualmente elegir su lugar; sin embargo, si comprende que ha cometido un error o que habrá dificultades que no podrá vencer, entonces no se descorazona, pues no abandona la soberanía sobre sí mismo. Ve de inmediato lo que le corresponde hacer y procede en consecuencia[15].

[15] Søren Kierkegaard, *Estética y ética en la formación de la personalidad*, trad. de Armand Marot, Buenos Aires: Nova, 1955, pp. 131-132. Si quiere saber más sobre esta dialéctica, recomiendo leer Marion Jarauta, *Søren Kierkegaard. Estructura y dialéctica de la personalidad*, Cali: Universidad del Valle, 1975.

Una dialéctica se impone al sujeto que pretende superar la vida estética por la vida ética: la decisión estética por medio del gusto y la posibilidad de cambiar; la elección, que se convierte en una fuerza interior e irrenunciable. Ambas formas de vida se han puesto como figuras irreductibles.

Si el individuo se queda atrapado en la vida estética, la decisión es una posibilidad abierta, una forma de la desesperación que no designa una manera de *ser*, ya que el individuo carece de autonomía, pues el placer se convierte en fin y se trata al mundo y a los demás como medios. En la compleja red que supone el cumplimiento de los placeres, se encuentra la mediocridad del individuo que no acepta las consecuencias de sus actos.

En cambio, la elección es reconocer que se tomó un camino, una condición de vida y la alegría de poder hacerlo, puesto que el "individuo verdaderamente ético experimenta por lo tanto tranquilidad y seguridad porque no tiene el deber fuera de sí mismo, sino en él"[16].

"La posibilidad" es estética, porque de ella no emana el "compromiso"; la "posibilidad" puede ser construida por alguien más o ser el motivo de la indecisión: el arrepentimiento es un mecanismo de superación de la indefinición. Por otro lado, la elección es una opción asumida, reconocida y decisiva en la vida de una persona. Aquel que elige supera la angustia y el arrepentimiento, porque tiene claro lo que quiere, el deseo se convierte en un motivo interior.

La dialéctica entre la "posibilidad" y la "elección", Kierkegaard la llama "personalidad", que en mi opinión sería mejor "personificación"[17], es decir, cuando realmente somos "personas", cuando llevamos dentro las razones del querer.

El "deber" es la figura de la elección que se transforma en una opción: no elijo nada sin la conciencia de que la preferencia es propia, sin mediaciones y sin influencias. La voluntad actúa como fin en sí misma.

El resultado del "deber" es la "elección de sí mismo", la figura completa de la personificación: dentro del espíritu humano hay paz, tranquilidad, aceptación y control sobre el gusto:

---

[16] Kierkegaard, *Estética y ética…*, p. 135.

[17] No pretendo corregir o suscitar una polémica con respecto a la traducción, sólo quiero señalar el hecho de que la palabra "personalidad" tiene un peso semántico específico en nuestra lengua, sobre todo si pensamos en la larga tradición de las teorías psicológicas alrededor del concepto "personalidad", por eso conviene distinguirla y a mi juicio es más precisa la palabra "personificación", que en su sentido es más apropiada al empleo filosófico que le da Kierkegaard.

> El individuo ético no encuentra el deber fuera de él, sino en él; esto aparece en el instante de la desesperación y se abre camino a través de la estética, en ella y con ella. Se puede decir del individuo ético que es como el mar inmóvil que tiene gran profundidad, mientras que el que vive estéticamente sólo está agitado en la superficie. Por consiguiente, cuando el individuo ético ha realizado su tarea, cuando ha combatido el buen combate ha llegado al punto en que se ha convertido en el único hombre, lo cual significa que no hay hombre como él, y, además, que se ha convertido en el hombre general[18].

El deber es asumido, el compromiso del sujeto en la vida ética es completo, la autonomía lo hace persona, le da un sentido existencial fuerte y un arraigo interior que le permite actuar en relación con el mundo y a los otros, siempre como fines.

Pero la vida ética no es suficiente. El sujeto ético ve en el compromiso una manera de trascender su ser inmediato, aunque su aspiración es convertir todos sus motivos en fines, para eso necesita la superación en movimiento de su ser ético. Es así como aparece la vida religiosa y en específico, la dialéctica de la fe.

En un texto traducido por Luis Guerrero y Leticia Valadez[19], que Kierkegaard titula de manera hermosa y llena de sentido, "En la espera de la fe", Kierkegaard señala el mismo dilema de San Agustín: ¿qué ocurre cuando alguien no tiene fe?

La expresión "En la espera de la fe", hace alusión a la carta que San Pablo escribe a los Gálatas[20], donde Pablo habla a esa pequeña comunidad cristiana sobre el don de la fe y de la esperanza que representa Jesús para los que se han convertido. Kierkegaard ensaya este "discurso edificante" en la víspera del año nuevo, una fecha significativa que sirve de pretexto para pensar la fe.

El discurso comienza suponiendo las posturas que se dan entre un creyente (alguien que tiene fe sin saber por qué la tiene) y un descreído (alguien que no tiene fe). El descreído confiesa no poseer el don de la fe, pero desea tenerla:

> Si un hombre viniera a decirle a otro: "con frecuencia he escuchado glorificar a la fe como el más magnífico de los bienes; pero lo siento, no lo poseo; la confusión de mi

---

[18] Kierkegaard, *Estética y ética…*, pp. 137-138.

[19] Søren Kierkegaard, *En la espera de la fe. Todo don bueno y toda dádiva perfecta viene de lo alto*, trad., introducción y notas de Luis Guerrero Martínez y Leticia Valadez H., México: Universidad Iberoamericana, 2005.

[20] Gal 3:23.

> vida, mi espíritu distraído, mis numerosas preocupaciones y tantas otras cosas, todo eso me perturba; sin embargo, sé que no tengo otro deseo que tener fe"[21].

Kierkegaard deduce dos respuestas al respecto: a) la indiferencia del hombre de fe frente al descreído; b) el compromiso del hombre de fe para motivar al hombre descreído a abrazar la fe. En cualquiera de los dos casos, Kierkegaard concluye que para el hombre que no tiene fe, es imposible que alguien se la transmita, la fe proviene de la voluntad de creer. Es un bien intransferible, porque a pesar de que alguien con fe quiera que otro crea, es imposible transmitir la fe. Kierkegaard señala el hecho de que podemos desear que alguien obtenga los beneficios de la fe, pero sólo le son revelados a quien realmente cree:

> Desde entonces, le pareció que la fe era más magnífica aun por el hecho de que ningún hombre podía darla a otro; en efecto, lo que hay de más elevado, de más noble, de más sagrado en cualquier hombre, es propio de él y todo ser humano lo tiene si así lo desea; y en él está la grandeza de la fe que no puede obtenerse más que bajo esta condición; es también el único bien imprescindible puesto que sólo se le puede tener a condición de adquirirlo sin cesar y no se le adquiere más que produciéndolo constantemente[22].

La fe es un acto vital, una elección, porque puede haber gente que diga tener fe y cuando las pruebas de la realidad contradicen su fe, ésta desaparece. Por eso la fe supone la vida ética, el movimiento del sujeto que se elige a sí mismo, porque el modo de permanecer en la fe es "produciéndolo constantemente", "adquirirlo sin cesar", aceptar que la voluntad de creer es la única "condición" que se necesita para obtener los beneficios de la "grandeza de la fe".

Si el sujeto de la vida ética que no tenía fe elige obtenerla, sufrirá entonces una dialéctica que Kierkegaard representa a través de tres figuras: 1) la fe que lucha con el futuro; 2) la fe que se enfrenta a la decepción del pasado; 3) la firmeza de la fe en el presente. Revisemos la primera figura: la fe que se pone en el futuro.

El sujeto ético que eligió la fe pone su esperanza en el porvenir. El futuro se convierte en una alegría constante, porque el asunto es que la fe se sabe con confianza en la promesa de que la fe ha adherido a su concepto el cumplimiento próximo. No obstante, ¿qué pasa si el futuro no cumple con

---

[21] Kierkegaard, *En la espera de la fe,* p. 44.

[22] Ibíd., pp. 47-48.

la expectativa? ¿Qué ocurre si la fe es defraudada y el futuro nunca llega como se esperaba?

El sujeto lucha contra un "enemigo" invisible. Kierkegaard sostiene que es una lucha de la fe contra sí misma, del sujeto que en su interioridad tiene un obstáculo inefable, pues "cuando un hombre lucha contra el porvenir, aprende que por muy fuerte que sea, se trata de un enemigo más fuerte que él, y es él mismo; un enemigo al que no puede vencer por sí mismo y que es él mismo"[23].

En otras palabras, Kierkegaard discute si alguien con fe puede estar seguro del futuro o si alguien con fe puede tener certeza del porvenir sin haber vivido experiencias difíciles en el mundo. Kierkegaard ofrece estos escenarios: imaginemos que alguien con fe siempre espera algo bueno del futuro y el fracaso lo lleva a abandonar la fe, en este caso, la fe no era tal. Imaginemos ahora a alguien que cree, que a pesar de que la cosas nunca van bien en su presente, el futuro lo premiará: esa tampoco es fe.

La fe en el porvenir es ingenua. El sujeto ético aprende en la lucha del futuro que la fe es una experiencia terrible que nunca termina por realizarse. Si el sujeto ético abandona la fe después de la desesperanza del futuro incumplido, esa fe no era más que un artilugio, una sombra de aquello que se deseaba. En cambio, si el sujeto ético aprende la lección, el movimiento de la fe se coloca ahora en el pasado.

Pasamos a la segunda figura de la fe: la fe que se enfrenta a la decepción del pasado. La lucha con el porvenir le deja al sujeto ético la experiencia, que es el pasado que se acumula y que nos da madurez para no ser ilusos. Sin embargo, Kierkegaard apunta que la "experiencia es un amigo de lengua bífida"[24], que suele ser mal consejero cuando se trata de buscar consuelo y alegría.

El creyente que tiene fe pero que no confía en el futuro, actúa como el escéptico acomodaticio: sólo cree cuando le conviene. La fe trastorna entonces en amargura, porque si no hay nada que esperar en el porvenir, el pasado se sostiene sólo en el recuerdo, nunca es presente.

No es fácil para el creyente reconstruir su confianza después de que fue decepcionado por la fe en el futuro. El creyente tiene sus reservas, se alojan en su interior la duda y la desesperación que son el resultado de haber sido engañado. La fe del creyente es "el espíritu triste que no espera vencer, ha resentido muy profundamente su pérdida; y aún si pertenece

[23] Ibíd., p. 52.
[24] Ibídem.

al pasado se lo lleva consigo, espera que el tiempo por venir le conceda al menos la paz suficiente para ocuparse silenciosamente de su dolor"[25].

La figura de la fe que se puso en el pasado es negligente, porque la fe no debería desorientar, su misión debería ser otorgar una dimensión ontológica fuerte a los creyentes y en cambio "la experiencia, que se suponía los guiaría, siembra la duda"[26]. En el último momento de esta dialéctica, el creyente coloca su fe en el presente, abandona el futuro y el pasado con la esperanza de que el presente tenga la firmeza necesaria para cimentar su confianza.

La fe verdadera, la fe que se vive profundamente, no se deja atrapar por el pasado o el futuro, por la decepción o la duda, la fe debe ir en contra de todas las expectativas y todas las realidades. Es una fe que se vive en presente, que no abandona la esperanza de la "victoria". En el aprendizaje del futuro y el pasado, el creyente debe dar un paso cualitativo de la vida ética a la vida religiosa, es cuando la fe deviene una experiencia religiosa que sustenta una autonomía completa, porque el sujeto religioso no es presa de ninguna veleidad ni depende su fe de ningún vínculo exterior.

El creyente que supera la vida ética y llega a la vida religiosa, sabe que no hay certezas ni certidumbres, lo único que permanece es la garantía de la fe:

> Es por eso que nos perdemos tan frecuentemente: buscamos una seguridad para nuestra espera en lugar de entrar en nuestra fe, seguros de creer. El creyente no exige ninguna prueba que asegure su espera, "porque —dice" ¡si hubiera una ante mis ojos que probara el fundamento de mi espera traería consigo al mismo tiempo la prueba contraria. Sin duda, mi alma no permanece insensible a la alegría o al dolor de un particular, pero gracias a Dios ese particular no tiene el poder de comprobar ni de refutar lo que espera la fe. ¡Alabado sea Dios! El tiempo no puede comprobar ni refutar, porque la fe espera, una eternidad. En este día, el primero del año, cuando el pensamiento del porvenir se impone, no angustiaré a mi alma con una espera múltiple, no la dispersaré en ideas varias; la encerraré en sí misma dichoso y dispuesto. Me enfrentaré al porvenir que me traerá lo que deba, lo que tenga que traerme. ¡Muchas esperas serán desilusionadas, muchas otras serán satisfechas; así va la vida, la experiencia me lo ha enseñado; pero hay una espera, que no será defraudada, y esto la experiencia no me lo ha enseñado, pero no goza de la suficiente autoridad para negarlo: esta espera es la de la fe, que es la victoria"[27].

---

[25] Kierkegaard, *En la espera de la fe*, p. 54.
[26] Ibíd., p. 55.
[27] Ibíd., pp. 61-62.

Por eso, la fe es una forma de vida distinta a la ética: la religión es una superación del modo ético, pues no sólo se elige a la fe, se le acepta sin "ninguna prueba que asegure su espera" y rechazando cualquier falsa expectativa.

La fe se corrobora en el presente, se sostiene de la vida actual, en la lucha permanente contra la adversidad. Una fe que se deja vencer por la amargura de la duda, por el escepticismo radical, jamás será una fe verdadera. Por eso los frutos de la fe, cuando es auténtica, son el amor y la esperanza, no la duda y la desconfianza.

En ese sentido, San Agustín y Kierkegaard tienen la misma idea: sin la fe, no es posible el amor al prójimo ni la construcción de un porvenir. Para amar necesitamos confiar y esperar lo mejor del Otro. Esperar en Dios es por sí mismo una victoria, una victoria sobre la duda y la desconfianza. La alegría es un producto natural de la fe y de la espera. En las *Obras del amor*, Kierkegaard empieza con esa máxima: nadie que dude del amor puede amar, el amor es producto de la fe y de la confianza:

> Si la infatuada sagacidad, que se jacta de no dejarse engañar, tuviese razón cuando afirma que no debe creerse nada que no se vea con los ojos de la carne, entonces en lo que primeramente habría que dejar de creer será en el amor. Y si se hiciese tal cosa, precisamente por el temor a ser engañado, ¿acaso no estaría uno engañado? Pues de seguro hay muchas maneras de ser engañado[28].

En cualquier orden de la experiencia, en los compromisos existenciales que asumimos, la fe es un vínculo trascendente indispensable. El simple hecho de dudar de todo hace insoportable la existencia. ¿Qué sería de nosotros si no esperáramos con cierto grado de certidumbre que las promesas que hacemos se cumplirán? ¿Qué sería de nosotros si renunciáramos al afecto de los demás por haber tenido una mala experiencia con el amor? Definitivamente no podemos desconfiar de todo el mundo, la fe ética y la fe religiosa son necesarias para orientar la condición humana en la búsqueda de la verdad y la transformación interior.

[28] Søren Kierkegaard, *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*, trad. de Demetrio G. Rivero, Salamanca: Sígueme, 2006, p. 21.

IV. Conclusiones

Para cerrar este artículo, quiero recapitular algunas ideas hasta aquí expuestas. San Agustín piensa que la figura del hereje y del escéptico son equivalentes: la falta de fe les impide profundizar en la experiencia de la verdad. Tanto la duda radical como la duda razonable siempre serán un límite para aquel que quiere la verdad revelada, porque es imposible discernir cuando se desconfía sistemáticamente, debido a que se rompen los criterios para aceptar aquellos principios que constituyen a la verdad, el más importante según San Agustín, es la fe. En la fe se encuentran los frutos del amor y la esperanza como virtudes teologales.

Para Kierkegaard, la fe es producto de la superación de la vida estética a la vida ética: el compromiso, la libertad y la elección son figuras que aparecen cuando el sujeto trasciende la inmediatez del mundo sensual. Si el sujeto en la vida ética se ha elegido a sí mismo, la mediación que le permite la dialéctica de la vida ética a la vida religiosa es la fe. El creyente que elige la fe se encuentra en tres momentos temporales: el futuro, el pasado y el presente. A cada uno le asigna Kierkegaard una figura: la lucha del porvenir (futuro); la decepción de la experiencia (pasado); la firmeza de la eternidad (presente). Cuando el sujeto ético pone su fe en el presente, cambia a la vida religiosa, donde no hay certidumbres ni garantías de cumplimiento de la fe: es la fe misma el único vínculo del sujeto con Dios y el presente.

A mi juicio, en estos puntos coinciden San Agustín y Kierkegaard: sin la fe es imposible el amor humano, la construcción del futuro y la orientación existencial del sujeto. En el concepto de "fe", San Agustín y Kierkegaard suponen el misterio de lo "totalmente Otro", aquello que no puede ser captado sólo por la vida ética del sujeto o por la frivolidad pasajera de lo inmediato del hereje: para enfrentarse a lo sublime de la experiencia mística, no hay caminos ni garantías, sólo en ese fragmento de nuestra alma en donde se entrega el sujeto por completo a lo desconocido, es que se revela en todas sus dimensiones lo divino. Por esa razón me parece necesario unir las dos perspectivas teóricas y existenciales de la fe: la verdad es fruto del creer; del creer se desprende nuestra natural voluntad de amar y de esperar.

Por último, quiero hacer una consideración sobre la actualidad del problema de la fe: en nuestro mundo secular, donde las experiencias terribles de la guerra, del dominio técnico y de la destrucción ineludible de la naturaleza, requerimos ahora más que nunca un compromiso moral, existencial y epistemológico con la verdad. No rescataremos a este mundo

de la crisis ambiental con un escepticismo radical; tampoco podremos reconstruir las comunidades humanas sin confiar entre nosotros. Pienso que en las teorías de la fe de San Agustín y Kierkegaard, hay una cordura elemental que nos puede servir como centro narrativo para contrarrestar los efectos de la deshumanización, resultado del modo de producción y del brutal aislamiento que padecemos como seres humanos: la fe es el corazón de todos nuestros compromisos éticos, sin la fe perderemos la esperanza y el amor, sólo en la fe es posible superar nuestras limitaciones y darle un contrapeso real a la maquinaria de consumo que nos diluye como personas.

Bibliografía

Obras de Kierkegaard

Kierkegaard, Søren, *Estética y ética en la formación de la personalidad*, trad. de Armand Marot, Buenos Aires: Nova, 1955.

—— *En la espera de la fe. Todo don bueno y toda dádiva perfecta viene de lo alto*, trad., introducción y notas de Luis Guerrero Martínez y Leticia Valadez H., México: Universidad Iberoamericana, 2005.

—— *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*, trad. de Demetrio G. Rivero, Salamanca: Sígueme, 2006.

Otras obras citadas

Arendt, Hannah, *El concepto de amor en San Agustín,* trad. de Agustín Serrano de Haro*,* Madrid: Encuentro, 2001.

Blazquez, J. M., "La Academia de Atenas como foco de formación humanística para paganos y cristianos. Los casos de Juliano, Basilio y Gregorio Nacianceno", *Revista Gerión,* no. 19, 2001, pp. 595-628.

Chiesara, María Lorenza, *Historia del Escepticismo griego*, trad. de Pedro Badeñas de la Peña, España: Siruela, 2007.

Ehrman, Bart, *Cristianismos prohibidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, trad. de Luis Noriega, Barcelona: Ares y Mares, 2004.

Ferrater Mora, José, *Cuatro visiones de la historia universal. San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*, Madrid: Alianza, 1994.

Jarauta Marion, F. *Søren Kierkegaard. Estructura y dialéctica de la personalidad*, Cali: Universidad del Valle, 1975.

Oroz Reta, J., Galindo Rodrigo, J. A., *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, vol. I., Valencia: EDICEP, 1998.

Pegueroles, Juan, *El pensamiento filosófico de San Agustín,* Barcelona: Labor, 1972.

Popkin, Richard, *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, trad. de Juan José Utrilla, México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

San Agustín, *Contra académicos*, trad., introducción y notas de P. Victorino Capánaga, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

—— *De Trinitate*, trad., introducción y notas de Fr. Luis Arias, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, trad., introducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid: Gredos, 1993.